

Umanesimo e anti-umanesimo tra Husserl e Foucault

Enrico Redaelli

Edmund Husserl and Michel Foucault are two philosophers quite different from each other in terms of style and themes. While one may appreciate the first for a humanistic motive which materializes in an appeal to self-determination, such as what we find in his last great work, the second one is, on the contrary, well known for his “anti-humanism”. However, if the aim of Foucault’s research is put under examination, it’s possible to discover that it is not after all so distant, in certain aspects, from the aim that animates Husserl’s reflections. For both, it is a matter of asking how we became what we are – to paraphrase Nietzsche – opening, thus, the road toward a different and free constitution of one’s self.

Crisi delle scienze

Se un’istanza umanistica è rintracciabile nella filosofia di Husserl, è certamente nella sua ultima opera che va cercata: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. È qui che il padre della fenomenologia si confronta con i problemi che attanagliano l’umanità e, in particolare, la civiltà occidentale.

La prima parte dell’opera, che riporta le conferenze tenute a Praga nel 1935, porta il significativo titolo *La crisi delle scienze quale espressione della crisi radicale di vita dell’umanità europea*. Vi compare due volte la parola «crisi». Ma perché le scienze sarebbero in crisi e, con esse, la vita dell’umanità europea?

Husserl muove da questa domanda, chiarendo subito i termini della questione: la crisi di cui egli parla non riguarda i successi pratici delle scienze, ma il loro fondamento metodico. Le scienze hanno un metodo, il cui rigore è fuori discussione, ma non un fondamento che lo giustifichi, sicché il senso ultimo della loro stessa prassi risulta oscuro. In che modo allora esse sono ancora razionali? Sono proprio lo scopo e i compiti che guidano la ricerca scientifica nel suo complesso ad aver smarrito la loro evidenza e razionalità.

Qual era, infatti, originariamente lo scopo che animava il progetto filosofico-scientifico? Quali i compiti che si era data quella libera indagine su di sé e sul mondo, rivendicata da Socrate in tribunale con celebri parole («una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta») e proseguita nel corso dei secoli attraverso la vita e le opere di filosofi e scienziati che hanno reso grande la cultura e la civiltà europea? Qui Husserl offre una risposta semplice e netta. Sin dalle sue origini, l’indagine filosofico-

scientifico, attraverso la critica e la ricerca razionali – non quindi ricorrendo a mere credenze, vaghe impressioni o semplici suggestioni – intendeva venire a capo di problemi fondamentali: «i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso»¹.

Bene, su tali questioni ultimative, così come si è venuta configurando oggi, «questa scienza non ha niente da dirci»².

Può infatti la scienza pensare di dare risposte sull'essere se essa per principio metodologico si rivolge esclusivamente all'ente? Detto altrimenti, può la scienza pensare di dare risposte alle domande di senso, se proprio le questioni di senso sono eliminate a priori dal suo ambito di ricerca? E infatti lo scienziato, quando opera nel proprio laboratorio, si guarda bene dall'affrontare discorsi metafisici sul «senso» e sull'«essere» e in questo disinteresse metodico consiste il suo rigore e la garanzia della sua scientificità e professionalità. Egli bada solo ai fatti. Si tratta di una professionalità che rende la scienza più potente ma anche profondamente insensata. «Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto»³, scrive Husserl.

Ma non è sempre stato così, osserva l'autore. Non sempre le questioni di senso sono state bandite dal regno della scienza. È solo sul finire del XIX secolo che è avvenuto un «rivolgimento» tale per cui le scienze hanno perso contatto con ciò che esse «hanno significato e possono significare per l'esistenza umana»⁴. Da che cosa, allora, è stato determinato questo «rivolgimento»?

La diagnosi di Husserl, in merito, è assai precisa. Ciò è avvenuto a causa della specializzazione (potremmo dire così, in prima battuta, sebbene la questione sia assai più complessa). Nell'età contemporanea le scienze hanno iniziato a concentrarsi sempre più su problemi specifici, interni ai loro settori specialistici, perdendo di vista l'orizzonte generale.

Torna qui utile la celebre immagine dell'albero del sapere, illustrata da Cartesio nei *Principi della filosofia*: le scienze sono come i rami di un albero tenuti insieme da un tronco che è costituito dalla fisica (all'epoca di Cartesio, la disciplina più sistematica e metodologicamente organizzata, vista perciò come modello di riferimento per tutte le altre forme di sapere). Ma quest'albero ha poi le sue radici nella metafisica, intesa come interrogazione sulle cose ultime. È alla metafisica – cioè, in ultima analisi, alla filosofia in quanto riflessione critico-razionale generale – che il pensiero moderno (da Cartesio a Pascal, da Spinoza a Leibniz) assegna il ruolo più importante: quello di dare un fondamento e un'unità di senso a tutti i rami del sapere.

La specializzazione raggiunta oggi dalle singole scienze ha però prodotto una tale tecnicizzazione dei linguaggi e una tale professionalizzazione delle competenze da rendere sempre più difficile il dialogo tra i vari ambiti del sapere; sicché, al fisico che

¹ Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aja: Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano: il Saggiatore, 1961, 35.

²Ibidem.

³Ibidem.

⁴Ibidem.

lavora nel laboratorio di un dipartimento universitario risulta del tutto incomprensibile ciò che compie il suo collega nella porta accanto. L'albero del sapere si è allora trasformato in una torre di Babele. Non vi è più un linguaggio comune ed è venuto meno ogni orizzonte di senso condiviso.

Ecco la crisi: le scienze europee si trovano imprigionate dalla loro stessa prassi, dalle proprie specifiche procedure metodiche (che spiegano *come* fare, come svolgere un determinato compito, ma non *perché* lo si debba fare). Da quando, scrive Husserl, i rami del sapere hanno tagliato via le proprie radici, cioè l'interrogazione generale (filosofica) sul senso complessivo della realtà, la scienza è andata trasformandosi sempre più in tecnica («tecnoscienza», come si usa dire oggi), mera applicazione di regole e procedure, del tutto cieca di fronte alle grandi questioni del mondo e della vita umana.

A preoccupare Husserl negli anni '30 è insomma il rapporto tra scienza e vita, tra procedure tecnico-razionali ed esistenza umana. O meglio, lo scollamento che ormai si registra tra queste due sfere.

Umanesimo husserliano

Colpisce, in queste pagine, l'attenzione che il padre della fenomenologia rivolge proprio all'uomo: «l'uomo che deve liberamente scegliere, l'uomo che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda»⁵; l'uomo che «nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino»⁶; l'uomo e i suoi problemi «più scottanti»⁷, vale a dire «quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica»⁸ e ai quali le scienze odierne non sono in grado non solo di dare una risposta, ma neppure di dare ascolto e accoglierne le domande.

Questo afflato umanistico doveva apparire piuttosto inedito a chi, nei trent'anni precedenti, si era formato sui testi husserliani, abituato quindi al linguaggio formale della fenomenologia e allo stile, sempre molto rigoroso e controllato, del suo fondatore. Ma è forse proprio nell'occasione di queste conferenze che Husserl, ormai anziano, espone con un *pathos* inaspettato, e chiarisce una volta per tutte, le ragioni profonde che hanno mosso tutto il suo lavoro di ricerca filosofica. Il lavoro di una vita. Se le sue analisi fenomenologiche, per quanto articolate e complesse, sono sempre state dettate dalla necessità di fare chiarezza (nell'*Idea della fenomenologia* l'atteggiamento fenomenologico è definito come un «puro guardare» incentrato sulla «piena chiarezza offerta allo sguardo»), è in queste conferenze che egli mostra la necessità che le animava: venire in chiaro con i problemi fondamentali dell'uomo. Il problema del senso, o del non-senso, dell'esistenza umana, come abbiamo letto.

⁵ Ivi, 35-6.

⁶ Ivi, 35.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

Questa preoccupazione per l'uomo – e per una scienza che dovrebbe essere al servizio della vita umana ma che pare aver obliato il proprio scopo originario – potrebbe far parlare, a buon diritto, di «umanesimo husserliano» (posto che le etichette, come vedremo, lasciano il tempo che trovano). E, se si avessero dei dubbi, nelle pagine immediatamente successive l'autore cita esplicitamente, in merito all'intenzione che aveva ispirato la scienza moderna ai suoi albori, proprio gli ideali della cultura umanistico-rinascimentale. Si tratta di istanze che egli sembra voler rianimare e riattualizzare affinché il progetto filosofico-scientifico europeo non si spenga definitivamente sotto le ceneri della propria crisi.

Autodeterminazione

Non sempre le questioni di senso sono state bandite dal regno della scienza, dicevamo. Tutt'altro. Husserl rievoca qui la rivoluzione messa in opera dall'Umanesimo e dal Rinascimento.

Venne allora avviato un grandioso progetto storico-culturale da parte dell'umanità europea, che «si rivolge contro i suoi precedenti modi di esistenza, quelli medievali, li svaluta ed esige di plasmare se stessa in piena libertà»⁹. L'uomo rinascimentale intendeva emanciparsi dai vincoli dell'autorità, realizzando un nuovo modo di pensare e un nuovo modo di essere e, scrive Husserl, «la scienza poté pretendere di avere il significato di una guida per questa stessa riplasmazione»¹⁰.

A quei tempi la filosofia era intesa come *scienza onnicomprensiva*, scienza della totalità dell'essere, atta a elaborare nell'unità di un sistema teoretico tutte le questioni ragionevoli, attraverso un metodo apodittico e un progresso infinito di ricerca. Riviveva così l'ideale filosofico dell'auto-determinazione: l'uomo moderno pretendeva di autocostituirsi nella libera autonomia della sua ragione, attraverso la ricerca e la critica razionali. L'impresa scientifica era allora mossa da questo ideale e le sue varie ramificazioni erano ancora inserite in un più ampio orizzonte di senso. Né Keplero, né Newton, né Leibniz si sognavano di poter tenere i problemi di fisica o di matematica separati dai problemi etici e metafisici, cioè da uno sguardo d'insieme sul mondo e dalle questioni generali dell'esistenza umana. Secondo quel progetto, infatti, occorreva «plasmare non soltanto se stessi eticamente, ma anche l'intero mondo circostante, l'esistenza politica e sociale dell'umanità in base alla libera ragione»¹¹.

Guidare l'uomo verso la propria auto-consapevolezza e auto-determinazione: questo, secondo Husserl, è il cuore del progetto umanistico-rinascimentale. Così infatti possiamo leggere nella *Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola: Dio ha posto nell'umanità non una natura determinata, ma una indeterminatezza, per cui l'uomo, in base alla propria volontà e al proprio libero arbitrio, ha il compito di auto-determinarsi. Ed è ancora questo ideale umanistico che troviamo al fondo dell'Illuminismo così come lo intese Kant: uscita dell'uomo dallo stato di minorità,

⁹ Ivi, 37.

¹⁰ Ibidem

¹¹ Ibidem.

ovvero capacità di servirsi del proprio intelletto e di emanciparsi da ogni forma di sudditanza.

Ora, come Husserl intende rilanciare questo ideale in epoca contemporanea per venire a capo della crisi in cui versa l'umanità europea (e con lei, di conseguenza, l'umanità tutta)?

Una genealogia del senso

Per Husserl l'autodeterminazione non può che passare attraverso un'autocomprensione, ovvero: un'indagine atta a ricostruire il cammino con cui l'umanità contemporanea (i suoi costumi, i suoi saperi, le sue scienze), in modo per lo più passivo e inconsapevole, si è venuta configurando. *Come siamo divenuti ciò che siamo*, avrebbe detto Nietzsche. In termini molto generali: devo conoscere il mio passato, la mia provenienza, la storia che mi ha segnato e determinato in modi di cui sono ignaro, per potermi riplasmare liberamente. Nelle parole di Husserl: «è chiaro (e cosa altrimenti ci potrebbe aiutare?) che occorrono esaurienti *considerazioni storiche e critiche* per giungere, *prima di qualsiasi decisione*, a un'autocomprensione radicale»¹².

Ora, se la crisi della civiltà europea è una crisi delle scienze, si tratta allora di ripercorrere, in primo luogo, le tappe storiche attraverso cui questi saperi sono venuti costituendosi nella loro odierna conformazione, con il loro operare, i loro discorsi, i loro oggetti di conoscenza. Inizia qui quella profonda disamina che è il cuore dell'ultima opera husserliana: una vera e propria genealogia delle pratiche scientifiche e del loro senso. Poiché le odierne discipline mostrano di aver perduto il proprio senso originario, è necessario ricostruire dettagliatamente come ciò sia avvenuto, attraverso un'indagine fenomenologica che porti a chiarezza e comprensione le inconsapevoli operazioni di senso compiute dalla scienza in epoca moderna. Per così dire, si tratta di «riattivare» un senso obliato, di riportare alla luce ciò che è caduto nell'ombra.

Come noto, infatti, per Husserl gli oggetti di cui parla la scienza, e che costituiscono il suo «sapere», non sono realtà esistenti in sé (secondo l'ideologia dell'«obiettivismo naturalistico», più volte denunciata dall'autore in questa e in altre opere). Sono semmai stratificazioni di senso di cui va ricostruita la genesi, ossia le condizioni «trascendentali». Questa genesi ha il suo fondamento in un insieme di pratiche intersoggettive, e, in ultima analisi, in quella che la fenomenologia chiama «soggettività trascendentale». Ricostruire la genesi degli oggetti di cui parla la scienza significa perciò indagare e tematizzare (portare a consapevolezza) le operazioni (gli «atti intenzionali») compiute dagli scienziati e le stratificazioni di senso che queste pratiche hanno via via configurato.

Semplicemente mirabile è l'analisi fenomenologica che, in queste pagine, Husserl compie a partire dall'esperienza quotidiana – la *Lebenswelt* – per indagare la costituzione degli oggetti geometrici e la successiva aritmetizzazione della geometria compiuta dalla scienza moderna. Si tratta di un'analisi su cui non è qui possibile soffermarsi, se non per ribadirne lo scopo generale: riportare il sapere scientifico al

¹² Ivi, 46.

suo fondamento al fine di riacquisirne piena consapevolezza e non esserne passivamente segnati.

Troviamo in queste pagine il nocciolo dell'umanesimo husserliano: il dissidio tra tecnica e vita umana può essere ricomposto solo attraverso una radicale autocomprensione genealogica. E senza di questa, agli occhi del grande fenomenologo, non può esservi alcuna reale autodeterminazione.

Da Husserl a Foucault

Autodeterminazione: è questo il segreto motore che anima anche la ricerca di Michel Foucault.

Come noto, la sua riflessione ruota attorno a tre nodi strettamente intrecciati tra loro: *sapere*, *potere* e *soggetto*. Se negli anni '60 le sue prime opere si concentrano sul problema del sapere in una prospettiva «archeologica» (a partire da quali presupposti – da quali «*a priori* storici», com'egli dice – si formano i nostri saperi, le nostre scienze e, quindi, il nostro modo di pensare e di ragionare?), dai primi anni '70 l'attenzione del filosofo si rivolge a un altro tema, il potere, indagato con metodo «genealogico» (un'interrogazione critica sugli effetti di potere che pratiche, tecniche e discorsi hanno sui soggetti). L'intreccio di questi tre nodi può essere delineato brevemente così: sapere e potere producono *soggettivazione*. Il soggetto è cioè sempre un risultato: è dipendente da forme di sapere, che hanno su di lui effetti di potere, ed è costantemente immerso in relazioni di potere, che producono un determinato tipo di sapere.

Se il soggetto è dunque sempre invischiato in una rete di sapere-potere che ne plasma la mentalità e i comportamenti, il progetto di Foucault – che più volte si richiama all'Illuminismo, sebbene reinterpretato in una nuova chiave¹³ – è quello di interrogare le modalità di costituzione del soggetto per emanciparlo dai vincoli che lo hanno orientato e configurato in un determinato modo.

Ora, se chiaramente non si può parlare di un «umanesimo foucaultiano» (per ragioni che analizzeremo in seguito), è certo però che l'istanza che muove la ricerca foucaultiana, se guardata nel suo fondo, non è poi così lontana, per certi aspetti, da quella che anima le riflessioni di Husserl. Anche nel caso del filosofo francese si tratta, nietzschianamente, di interrogare *come siamo divenuti ciò che siamo* per aprire altre vie che conducano a una diversa costituzione di se stessi. Ed è proprio a partire dalle questioni poste da Husserl, nella sua ultima opera, che Foucault inizia a mettere a fuoco quei nodi problematici che, indagati in modo del tutto originale lungo gli anni della sua maturità filosofica, finiranno col disegnare un altro possibile cammino verso l'autodeterminazione.

Foucault, infatti, muove le sue prime riflessioni entro l'orizzonte della fenomenologia francese, sotto l'influenza di maestri come Sartre e Merleau-Ponty, del quale inizia a seguire i seminari all'École Normale Supérieure nella seconda metà

¹³ Cfr. Michel Foucault: "What is enlightenment?", in P. Rabinow, cur.: *The Foucault reader*, New York: Columbia University Press, 1984, tr. it. "Che cos'è l'Illuminismo", in M. Foucault: *Archivio Foucault III. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano: Feltrinelli, 1998.

degli anni Quaranta. Trent'anni dopo, egli torna a più riprese, in almeno quattro diverse occasioni, a parlare della propria formazione fenomenologica¹⁴. In queste circostanze, sottolinea più volte la propria distanza dal pensiero di Sartre e Merleau-Ponty, preferendo piuttosto citare, come propri punti di riferimento, *La crisi delle scienze europee*¹⁵ e quella fenomenologia che, partendo da Husserl, affrontava una serie di problemi epistemologici legati alla teoria e alla storia della scienza (le ricerche di Cavaillès, Bachelard, Canguilhem).

Perché proprio *La crisi delle scienze europee*?

Sapere e potere

A interessare il giovane Foucault, in quest'opera, è certamente l'approccio genealogico che la caratterizza e che – al netto delle invalicabili differenze, cui accenneremo in seguito – ha più di un'assonanza con la prospettiva archeologica, e poi genealogica, che egli andrà sviluppando negli anni. Non solo perché si tratta, come sempre nel metodo fenomenologico, di mettere fuori gioco (*ausser Spiel zu setzen sono le parole di Husserl*) ciò che è ritenuto vero, per chiederne l'origine e il terreno di radicamento, interrogando il sapere nelle sue condizioni d'insorgenza e nei suoi effetti (interrogando i «giochi di verità», direbbe Foucault, o la «politica della verità» che hanno permesso a un dato contenuto di imporsi come vero). Ma anche perché è proprio dal tipo di interrogazioni radicali che Husserl solleva, e dallo sguardo storicizzante che esse rivolgono alla razionalità scientifica, mostrandone il radicamento in pratiche determinate, che Foucault inizia a porsi il problema dell'origine storica della conoscenza razionale occidentale e dei suoi meccanismi coercitivi.

È cioè nella *Crisi* che egli vede per la prima volta profilarsi il problema del legame tra sapere e potere, tra procedure tecnico-scientifiche e dispositivi di soggettivazione, questione che successivamente ritroverà anche in Nietzsche (sotto altra forma, quella del rapporto tra volontà di verità e volontà di potenza) e diverrà uno degli architravi del suo pensiero. Alla domanda se l'accento posto sugli effetti di potere dei differenti saperi sia da considerarsi come una sua «scoperta», Foucault risponde infatti con

¹⁴ Segnatamente, in un'intervista a Roger-Pol Droit del 1975 (Michel Foucault: "Les confessions de Michel Foucault", *Le Point*, 1° luglio 2004, tr. it. "Io sono un artificiere", in id.: *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, Milano: Mimesis, 2007, 41-59) nella prefazione (scritta nel 1978) alla traduzione inglese de *La connaissance de la vie* di G. Canguilhem (id.: "Introduction par Michel Foucault", in id.: *Dits et écrits*, III, Paris: Gallimard, 1994, 429 e ss.), nella conferenza del 1978 *Qu'est-ce que la critique?* (id.: "Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 2, aprile-giugno 1990, tr. it. *Illuminismo e critica*, Roma: Donzelli Ed., 1997) e, sempre nel 1978, in uno dei colloqui con Duccio Trombadori (Duccio Trombadori: *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Roma: Castelvecchi, 2005, 39-59). Ma cfr. anche Michel Foucault: "Structuralism and Post-Structuralism", *Telos*, XVI, n. 55, 1983, tr. it. "Strutturalismo e post-strutturalismo", in *Il discorso, la storia, la verità*, Torino: Einaudi, 2001.

¹⁵ «Come quasi tutti coloro della mia generazione, stavo tra il marxismo e la fenomenologia, meno la fenomenologia che Sartre e Merleau-Ponty hanno potuto conoscere e utilizzare che non la fenomenologia presente in quel testo di Husserl del 1938, *La crisi delle scienze europee*, la *Krisis*, come la chiamavamo» (id.: *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, 50).

risolutezza: «Assolutamente no! Sta nella traiettoria di tutto un insieme, nella *Genealogia della morale* di Nietzsche come nella *Krisis* di Husserl. La storia del potere della verità in una società come la nostra, questo problema gira senza posa nelle teste da un centinaio di anni»¹⁶.

Da questo punto di vista, può apparire singolare che Foucault – preoccupato di come gli apparati tecnico-scientifici e i meccanismi di sapere-potere plasmino e determinino la vita umana, secondo un’istanza che oggi qualcuno potrebbe definire, tutto sommato, «umanistica» – sia stato indicato come l’alfiere dell’antiumanesimo (*Le parole e le cose*, pubblicato nel 1966, viene accolto addirittura come il manifesto dell’«antiumanesimo teorico»¹⁷).

Invero, ci sono ragioni profonde e sostanziali per cui Foucault rifiuta un certo approccio «umanistico» che egli ravvisa al fondo della fenomenologia (di Husserl, ma anche di Sartre e Merleau-Ponty) come anche in altre correnti filosofiche (ad esempio, la scuola di Francoforte, «impregnata di un umanesimo di tipo marxista»¹⁸). Si tratta per lui di un’esigenza di radicalizzazione: la via verso una possibile autodeterminazione passa sempre attraverso un’interrogazione che mostri *come siamo divenuti ciò che siamo* per aprire altre vie che conducano a una diversa costituzione di se stessi; ma questa interrogazione dev’essere più radicale rispetto alla via «genealogica» (genetico-fenomenologica) tracciata da Husserl. Non può cioè profilarsi come una semplice riacquisizione del senso da parte del soggetto (questo, in sintesi, il modo in cui Foucault legge il progetto fenomenologico husserliano). Dev’essere, semmai, una messa in questione del soggetto stesso nelle sue modalità di costituzione (attraverso un’analisi delle pratiche, delle tecniche e dei discorsi che lo hanno istituito come tale). Di qui il suo «antiumanesimo».

Antiumanesimo foucaultiano

Il termine «umanesimo», in bocca a Foucault, viene a indicare, come già per Althusser, una sorta di ideologia strisciante, di cui era permeata la cultura dell’epoca, impastata con tutta una serie di presupposti teorici («continuità», «storicismo», «soggettività trascendentale») che, a partire dagli anni Cinquanta, iniziano a cadere sotto i colpi dello strutturalismo e delle nuove prospettive di ricerca che esso apre in ambito linguistico, antropologico, sociologico, storiografico, psicanalitico. Ad essere revocata in dubbio è, cioè, la considerazione della storia come processo continuo di crescita e dell’uomo come agente cosciente di tale processo.

Quando infatti Foucault pubblica le sue prime opere, il clima culturale in Francia è profondamente mutato in senso strutturalista. Si pensi a Dumézil, Benveniste,

¹⁶ Ivi, 55.

¹⁷ Cfr. l’articolo di Thomas Ferenczi su *Le monde* del 30 luglio 2008: la nozione di «antiumanesimo teorico» era stata coniata da Althusser un anno prima della pubblicazione delle *Parole e le cose*, nel saggio *Per Marx*, in contrapposizione critica all’umanesimo, definito come un’«ideologia» in senso marxiano.

¹⁸ Trombadori: Colloqui con Foucault, 82.

Barthes, Jakobson, Lacan, Levi-Strauss e allo stesso Althusser. Tutti costoro si ispirano, direttamente o indirettamente, nella loro metodologia di ricerca, alla linguistica di De Saussure, vero e proprio punto di riferimento dello strutturalismo. Perché De Saussure, è presto detto: nelle sue analisi, il segno non ha proprietà se non per differenza dall'intero sistema di segni in cui è inserito. Su questo principio ispiratore, ogni singolo elemento del sistema va pensato – piuttosto che come un atomo dotato di una sua unicità e sussistenza – come un puro valore differenziale, simile in questo alla funzione di scambio propria della moneta. Lo strutturalismo linguistico, che accomuna la fonologia di Jakobson e gli studi di Benveniste, trova qui i propri fondamenti. Lo strutturalismo generalizzato, che a partire dagli anni Cinquanta conquisterà le scienze umane, ne estenderà la validità a tutti i campi dell'esperienza: ogni elemento (sia esso un fonema, un concetto, un mitologema, una funzione sociale, un'istituzione politica) ha valore (ha, cioè, una *specificità determinazione di senso*) unicamente per la posizione differenziale che occupa entro una rete di relazioni (la struttura). In breve, *a determinare il senso è la struttura*: non l'uomo, non il soggetto, né una qualche «soggettività trascendentale» di ascendenza fenomenologica¹⁹.

L'«antiumanesimo» di Foucault, che recepisce e fa proprie queste istanze, è allora un distacco dal clima filosofico in cui si era inizialmente formato e, in particolare, da alcuni presupposti che egli ritiene ancora operanti in un approccio di tipo fenomenologico. Come egli racconta in un'intervista, rievocando quella cesura che, negli anni Cinquanta, ha segnato la sua generazione, «il passaggio avviene dalla fenomenologia in direzione dello strutturalismo, e ruotò essenzialmente attorno al problema del linguaggio»²⁰. Quando la filosofia francese iniziò a recepire la linguistica di De Saussure (a cui Merleau-Ponty dedica i seminari del 1947-48 e 1948-49) risultò evidente – prosegue Foucault – «che la fenomenologia non era capace di rendere conto, con altrettanta efficacia di un'analisi strutturale, degli effetti di senso che potevano essere prodotti da una struttura di tipo linguistico: da una struttura, cioè, in cui il soggetto nel senso della fenomenologia non interveniva in qualità di donatore di senso»²¹.

Il problema, che conduce a un progressivo distacco dalla fenomenologia, è dunque la sovranità del soggetto, l'idea di una «soggettività trascendentale» donatrice di senso (è quello che Foucault definisce anche «problema dell'inconscio»²² con riferimento a Lacan). Gli studi sul linguaggio mettono infatti in evidenza un'ampia area di leggi e di strutture (che Foucault chiama «sistemi di costrizione tipici del macchinario significante»²³, meccanismi coercitivi di costituzione del senso o anche «condizioni

¹⁹ Cfr. Paolo Caruso, cur.: *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault e Lacan*, Milano: Mursia, 1969, 107-8.

²⁰ Foucault: *Il discorso, la storia, la verità*, 305.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, 306.

²³ Foucault: *Illuminismo e critica*, 47.

formali»²⁴ della sua apparizione) su cui la soggettività non ha alcun potere di controllo e da cui è anzi determinata.

A partire da questo problema, racconta Foucault in altra occasione:

Abbiamo riesaminato l'idea husserliana per cui c'è del senso dappertutto, che ci circonda e ci investe già prima che cominciamo ad aprire gli occhi e a prendere la parola. Per quelli della mia generazione, il senso non appare da solo, non "c'è già", o, piuttosto, "c'è già", sì, ma sotto un certo numero di condizioni che sono condizioni formali. E dal '55 in poi ci siamo dedicati principalmente all'analisi delle condizioni formali dell'apparizione del senso²⁵.

De-soggettivizzare il trascendentale

Se «trascendentale» è il termine che in filosofia indica le condizioni di apparizione del senso, l'esigenza di radicalizzazione sentita da Foucault in quegli anni potremmo allora definirla così: «de-soggettivizzare il trascendentale». È cioè necessario pensare gli *a priori* (che rendono possibile e determinano l'esperienza e la conoscenza del soggetto) non, kantianamente, come strutture della soggettività, bensì come qualcosa di cui il soggetto – l'uomo – è un effetto. Ecco l'«antiumanesimo»: l'uomo non è il punto di partenza ma il punto di arrivo di una serie di processi (tecniche, pratiche e discorsi) che giocano alle sue spalle.

Ora, questa esigenza non è solo foucaultiana e non è riducibile al dibattito francese degli anni Cinquanta e Sessanta. Ampliando lo sguardo, ci accorgiamo che si tratta di una traiettoria rintracciabile in tutta la storia del pensiero contemporaneo.

Se l'età moderna si apriva con l'*ego cogito*, posto da Cartesio a fondamento della conoscenza, e si chiudeva con l'Io Penso di Kant, il pensiero contemporaneo ha invece consumato, e poi definitivamente sancito, il divorzio tra il trascendentale e la soggettività. Già con Hegel gli *a priori* si trovano sbalzati fuori dal soggetto e gettati nel tumultuoso divenire: non più assimilabili a delle categorie pure, fissate nella nostra mente, le condizioni dell'esperienza sono invece determinate dalla storia nel suo mutevole cammino. Successivamente, con Marx, Nietzsche e Freud, l'*a priori* è dislocato sistematicamente altrove dalla coscienza soggettiva (nei rapporti socio-economici, in un gioco di cieche forze, nei meccanismi dell'inconscio).

Se è indubbio che Husserl reintroduca una nozione di «soggettività» come orizzonte trascendentale, condizione prima e originaria di ogni verità e di ogni rapporto col mondo, è vero però che, già nei suoi scritti e poi in tutto il cammino della fenomenologia novecentesca e dei suoi innovatori e interlocutori (da Heidegger a Sartre, da Merleau-Ponty a Patočka, sino a Derrida), questa coscienza si svuota assai presto di ogni riferimento soggettivo per divenire un anonimo e impersonale «campo

²⁴ Caruso, cur.: *Conversazioni*, 94-5.

²⁵ *Ibidem*.

trascendentale» (per dirla con Deleuze). Vale a dire, qualcosa che sta più nell'ordine dell'«evento» che dell'«Io».

Ognuno di questi autori, a suo modo, ha contribuito alla progressiva scissione tra soggetto e trascendentale, lungo un tragitto non lineare, anzi spesso accidentato. Lo stesso Sartre – che Foucault accusa di «umanismo» – nel suo primo scritto, *La trascendenza dell'Ego* (1937), mira dritto al cuore della fenomenologia, e cioè proprio a quella nozione di coscienza trascendentale che costituisce l'architrave del sistema husserliano, per espungervi l'«Io» e reinterpretare tale coscienza come una pura «spontaneità» del tutto impersonale. Di questa assoluta trascendenza, l'«Io» non è, per Sartre, né il proprietario, né il fondamento: ne è, semmai, soltanto una maschera.

Letto con questi occhi, il dibattito umanesimo/antiumanesimo, che vede Foucault chiamato in causa in contrapposizione alla fenomenologia e alla sua ricezione francese, sembra la storia di un grande *misunderstanding*. Ma il primo a metterla in questi termini è proprio Husserl: nella *Crisi* ammette candidamente che ciò che egli intende per «Io» è definito tale «soltanto per un equivoco»²⁶.

Ed è proprio su questo equivoco – nel tentativo di venirne a capo e di scioglierlo definitivamente – che si innesterà un'incredibile girandola di critiche incrociate (quelle di Sartre a Husserl, quelle di Merleau-Ponty a Sartre, sulla scia delle critiche di Heidegger a Husserl, nonché quelle di Heidegger a Sartre, di Husserl a se stesso e, infine, quelle di Deleuze, Derrida e Foucault a Sartre), tutte sostanzialmente volte a smarcare il trascendentale da ogni residuo soggettivistico.

Talvolta questi tiri incrociati paiono segnati da eccessiva diffidenza o da vere e proprie incomprensioni (Sartre non conosce gli ultimi sviluppi del pensiero husserliano, Merleau-Ponty fraintende il ruolo della soggettività in Sartre, di cui anche Foucault non poteva aver letto gli ultimi scritti ancora inediti, ecc.). Ma, nel complesso, ognuno di essi apporta un contributo fondamentale in una sorta di cammino progressivo che conduce la filosofia continentale verso il suo approdo finale: se c'è un trascendentale, questo è un'anonima prassi («il fare di tutti e di ciascuno» diceva già Hegel) entro il cui corso si costituisce, di volta in volta, il nostro esser soggetti. Un'anonima prassi, o, per dirla con Foucault, un intreccio di «pratiche» (termine che egli riprende, ancora una volta, dalla *Crisi delle scienze europee*).

D'altronde, come ha mostrato Vincenzo Costa, la fondamentale nozione di «soggettività trascendentale», vero perno della teoria e della pratica fenomenologiche, non è riducibile alla psiche individuale, né all'evidenza cartesiana, e la fenomenologia, se intesa husserliatamente come via di ricerca, ha mostrato di essere un percorso aperto e in grado di ricominciare ogni volta daccapo (*immer wieder*, «sempre di nuovo», come amava dire Husserl) integrando le critiche e le correzioni che a tale nozione sono state mosse nel corso degli anni²⁷.

²⁶ Husserl: *La crisi delle scienze europee*, 210

²⁷ Cfr. Vincenzo Costa: *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007. Cfr. anche Carmine Di Martino, cur.: *Attualità della fenomenologia*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012.

Etopoietica come autodeterminazione

Ora, da una parte il cammino della fenomenologia non poteva che andare nella direzione di un trascendentale svuotato dal riferimento a una soggettività cartesiana; dall'altra Foucault, una volta cavalcata l'onda «antiumanistica» (o, se si preferisce, «strutturalista»), sentita forse come necessaria per rompere con una serie di presupposti (che anche all'interno della fenomenologia iniziavano ad essere messi in questione), nei suoi ultimi scritti è tornato sul tema della soggettività.

Con la pubblicazione del suo ultimo libro, *La cura di sé*, del 1984, e, prima ancora, con i corsi tenuti al Collège de France nei primi anni Ottanta, riemerge la prospettiva di un'autodeterminazione del soggetto. In questi ultimi anni della sua vita, Foucault delinea chiaramente una pratica, un *ethos* volto all'autocostituzione di se stessi, che Rossella Fabbrichesi ha efficacemente battezzato *etopoietica* così sintetizzandola:

Io mi definisco come soggetto grazie a consolidate relazioni di potere e soggiogamento, ma una volta costituitomi con una determinata 'natura soggettiva' posso trasformarla, plasmarla, farla reagire in modi che la cambiano anche completamente e che producono una ri-soggettivazione radicale²⁸.

D'altronde, già nel 1978 Foucault chiariva come la «morte dell'uomo» – di cui aveva parlato nelle *Parole e le cose* e che gli era valsa l'etichetta di «antiumanista» – andasse intesa come possibilità di autodeterminazione in questi termini:

Gli uomini non hanno mai cessato di costruire se stessi, cioè di spostare continuamente il piano della loro soggettività, di costruirsi in una serie infinita e multipla di soggettività diverse, che non raggiungerebbero mai una fine, e non ci metterebbero mai di fronte a qualcosa che è l'«uomo». L'uomo è un animale di esperienza, si impegna all'infinito dentro un processo che, definendo un campo di oggetti, al tempo stesso lo sposta, lo deforma, lo trasforma e lo trasfigura come soggetto²⁹.

Non sembra risuonare, in queste parole, l'eco dell'umanista Pico della Mirandola quando definisce l'uomo come un essere la cui natura non è mai determinata una volta per tutte e per il quale è dunque necessario autocostituirsi liberamente?

Conclusioni

Questo breve raffronto tra Husserl e Foucault, pur rintracciando una comune istanza di fondo, diversamente declinata, non mira certo a cancellare le ben note e profonde differenze di stile e di contenuti. A titolo di esempio: non vi è, per Foucault, un fondamento cui sia possibile ricondurre, in modo razionale e unitario, tutte le pratiche e le tecniche che hanno delineato via via un certo modo di essere soggetti.

²⁸ Rossella Fabbrichesi: In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario, Milano: Mimesis, 2012, 176.

²⁹ Trombadori: Colloqui con Foucault, 83.

L'autodeterminazione non può quindi, per lui, passare da una conoscenza metodica e rigorosa – quale quella elaborata da Husserl col proprio metodo fenomenologico – in grado di riappropriarsi di un senso che è andato perduto e andrebbe riattivato. La via foucaultiana si delinea più come un «distaccarsi da se stessi» (*se déprendre de soi-même*)³⁰ che non come un «ritrovare se stessi».

Ma c'è un aspetto singolare che accomuna i due autori e che vale la pena sottolineare in conclusione: per entrambi l'autodeterminazione passa necessariamente per una retrospezione storico-genealogica. È questo un tratto che – pur nella diversità di metodo, di strategia e persino di obiettivi nel breve termine – accomuna Husserl e Foucault e li differenzia ad esempio da Heidegger (e, per certi aspetti, dal decostruzionismo di Derrida): vi è in entrambi una propensione genealogica che in Heidegger non troviamo a causa della sua sfiducia nelle possibilità descrittive della filosofia³¹. D'altra parte, le istanze di Heidegger – le ragioni profonde per cui egli non crede che la filosofia possa mettere capo a «discorsi veri», stabili e definitivi – non sono ignorate. Né da Husserl né da Foucault. Sono invece diversamente integrate nella loro metodologia di ricerca, o, per dir meglio, nel loro *stile di pensiero* (volto ad abbandonare gli strumenti concettuali a cui si è fatto ricorso, nel caso di Foucault, o a ripensarli sempre daccapo, come in Husserl). In entrambi si disegna cioè la via di una genealogia che, senza rinunciare a mostrare come siamo divenuti ciò che siamo, eviti al contempo di innamorarsi delle proprie descrizioni genealogiche. Di qui la necessità, per entrambi, di non chiudere i conti e tenerne aperta l'interrogazione. *Immer wieder*, sempre di nuovo.

³⁰ Michel Foucault: *L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, 14.

³¹ Questo accostamento tra archeologia foucaultiana e fenomenologia husserliana, per differenze dall'ermeneutica heideggeriana, è proposto, seppur in chiave critica, anche da Dreyfus e Rabinow nel loro libro su Foucault: mentre le prime due sembrerebbero peccare di «ingenuità», nel loro affidarsi al linguaggio filosofico e alle sue possibilità descrittive, la tradizione ermeneutica (da Heidegger in poi) si mostra ben consapevole che ogni linguaggio è storicamente determinato e fa quindi continuamente questione dei termini che utilizza (Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, tr. it. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze: Ponte alle Grazie, 1989, 122). Come ho cercato di mostrare altrove, questa consapevolezza “ermeneutica” è invece ben presente in Foucault, che non esita a mettere in questione il proprio linguaggio e la propria scrittura parlando esplicitamente di «finzioni» (Enrico Redaelli: *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, Pisa: ETS, 2011, 183-219).